

فلسفة الدين لدى ماكس فيبر

د. معزّ مديوني ■

مقدمة: هل من حداثة دينية؟


تدعونا العودة إلــى الدين اليوم إلى أن نأخــذ التفكير فيه مأخذ الجدِّ؛ حتّى لا يقع بين أيــدي أولئك الذين جعلوا منه «حصان المعركة» في كامــل المجادلات السياســية التي صارت أكثر إزعاجاً من أيّ شيء سواها. وقد يكون هذا الإزعاج ردّة فعل عنيفة ضدّ المحــاولات ذات الطابع الوضعــوي للتحرر منه. لذلــك يبدو الرهان الفيبــري ـ الذي يجعل مــن الدين في روحــه البروتســتانتي عنصراً محــرّراً، أمراً على غايــة الأهمّية. ويعود ذلك إلى أنّــه لا يحررنا من المحاولة الوضعويــة لإقصائه عن أفق الثقافة فحســب؛ وإنما يحررنا من إزعاج من أســاؤوا توظيفه من تجار دين وسياسة. إن التفكير في الدين هو أمر لا ينفصل عن التفكير فــي الحداثة. وإن إصلاحاً دينياً سليماً ـ على النحو الذي وجده فيبر في الإصلاح الديني الحديث ـ هو ما شكّل الحداثة في دلالاتها الاقتصادية والعلمية والثقافية.

يقتضي البحث في فلسفة الدين لدى ماكس فيبر الاشتغال على الطريقة التي قرأ بها مســألة الحداثة بعامّة والحداثة الاقتصادية

■ جامعة صفاقس، تونس.

بخاصّة. ولا نعني بذلك أنّ الاقتصاد ـ وفي نموذجه الرأسمالي ـ حقلٌ قائم الذات ومنفصل عن المنظومة الفكرية الفاعلة في ذلك، نعني الدّين من حيثُ هو أسّ مقوّم للتفكير في الاقتصاد؛ أي أنّه لا يمكن الفصل بين الرأسمالية وما سمّاه فيبر «روح الرأسمالية»، والتي وجد لها قواماً في البروتستانتيّة. يبدو الأمر على خلاف ما ذهبت إليه «المادية التاريخية»[1]، إذ يضع فيبر الدّين رأساً في أساس التحولات الاقتصادية؛ لكنّ هذا الأمر لا يتمّ بمعزل عن مراجعة رسمية لما نعنيه بالدين. فليس المقصود هاهنا منظومة الطقوس أو العقائد التي قد تتفق حولها مجمل الطوائف أو هي متداولة بحكم التقليد في صلب ثقافة ما. إنّ الأمر على خلاف ذلك، فهو يتعلّق بالروح أو بما سمّاه فيبر النمط المثالي Le type idéal.

وجد فيبر في البروتستانتية ـ وبخاصة في توجهها الكالفيني ـ الترجمة الشعبية أو العمومية لهذه الأمثَلة، التي استطاعت أن تقف خلف استشراء الرأسمالية. لماذا البروتستانتية دون غيرها من الطوائف المسيحية؟ ولماذا حدث الأمر في الغرب، وفي الغرب فحسب، ولم يكن في مكان آخر؟ لِمَ لَمْ تتمكن الكاثوليكية من قبلُ من شحذ التوجه الرأسمالي، خاصة إذا ما علمنا أن الرأسمالية ليست ببساطة أنموذجاً حكراً على الحداثة؟ ما المقصود بالتحديث هاهنا: هل يُختزل في النمط الاقتصادي أم هو نمط ديني؟ كيف نجمع بين الإصلاح الديني البروتستانتي والحداثة؟ ما أثر ذلك على فلسفة الدين؟

إذا سلّمنا بما ذهب إليه فيبر من أنّ البروتستانتيّة هي روح الرأسمالية، وأنّ الوجه الحقيقي للحداثة هو دينيّ رأساً، فإنّ في هذا التسليم ما يغرينا بمراجعة الأوجه الأخرى للتحديث وبخاصة العلمية والفلسفية. فتصير الحداثة بلغة مايكل والتزر «ثورة قديسين» في كتاب له بهذا العنوان[2]. لكنّ الإغراء

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ص30 من الترجمة العربية. سنعتمد في ثبت الإحالات على الترجمة العربية التي قام بها محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، لبنان، وعلى الترجمة الفرنسية لجاك شافي للتثبت في الترجمة. على أننا سنقوم أحياناً بتحويرات على الترجمة العربية وفق ما يقتضيه النصّ.

2 ـ The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics, Harvard University Press, 1965.

الأكبر في هذا الشــأن يتعلّق بمجرّد الاختزال الأخلاقي لمشروع الحداثة: هل يحقّ لنا القول ـ لو ســلّمنا بما ذهب إليه ماكس فيبــر ـ: إنّ ماهية الحداثة أخلاقيّة قبل أن تكون اقتصادية أو علمية أو غيرهما؟ نحتاج في هذا الأمر إلى مراجعة الحــدود الفاصلة بين الأخلاق والإتيقــا، وأن نراجع بخاصة الترجمة العربية للإتيقا بالأخلاق. إذ يبدو أنّ ما قصــده فيبر هو الانتقال بالدين من أفق أخلاقي إلى أفــق إتيقي، وأنّ إجراء هذه النقلة ليــس بالأمر الهيّن؛ لأنّه يقتضي منّــا أن ننتقل ممّا تعوّدنا عليه في قراءتنــا للنصوص الفيبريّة ـ نعني مفهومه عن سوسيولوجيا الدين ـ لنتحدّث عن فلسفة للدين تستطيع بمفردها أن تكون حاضنة للإتيقا. ويكفي أن نستحضر في هذا الشأن فلسفة سبينوزا حتّى نكفّ عن المحاصرة الأخلاقيــة للدّيــن وعــن المنغلق المؤسســاتي للّه والمقاربة الطقسية للإيمان.

وجد فيبر في البروتستانتية ـ وبخاصة في توجهها الكالفيني ـ الترجمة الشعبية أو العمومية لهذه الأمثَلة، التي استطاعت أن تقف خلف استشراء الرأسمالية

ليس في مقدورنا أن نفكر في فلسفة الدين لــدى فيبــر مــن دون البحــث فــي المفعــول الاقتصادي لهــذه الإتيقــا الجديدة بعيــداً عن السؤال التقليدي الخاصّ بماهية الدين العقدية؛ أي أنّنــا نحتــاج إلى الخــروج عــن المحاصرة الطقســية وكذلــك السوســيولوجية للديــن. فالمــادة التي يشــتغل عليها السوسيولوجي هي بالأساس طقســية، في حين أنّ فلسفة الدين تتعاطى مع الدين من منظور الموضوعية التاريخية؛ أي أنّ المشكل لا يتعلق بالبحث في شــروط التفكير في المطلق/المتعالي/المجرّد ـ كمــا كان الأمر في تاريخ الميتافيزيقــا بعامــة ـ وإنما يتعلّــق بالتفكيــر فــي تمظهرات/تجليات هذا المطلق/المتعالي/المجرد على المســتوى الموضوعي؛ أي أنّ فلســفة الدين تقتضي فلســفة للتاريخ. ولا يمكن للمقاربة الفيبرية هاهنا إلا أن تعود إلى فلســفة هيغل، وبخاصة هيغل الأوّل. إنّ الأمثلة التي استطاع فيبر أن يؤسس بواسطتها لمفهوم الروح الرأسمالي هي في جوهرها العقلنة الهيغلية للدين، غير أنّ محاصرتها الاجتماعية هي التي تحدّ من قيمتها العقلية.

سنعمل في هذا المقال على تعقّب الموقف الفيبري من الدين وعلى فلسفة الدين عنده بوصفها لحظة لا تنفصل عن الحداثة، وسنتعقّب كذلك الشروط التي تجعل من فلسفة الدين إتيقا قادرة وحدها على تجاوز فخ الأخلاق. هل نجح فيبر في هذا الأمر؟ كيف يُمكن أن نؤسس فلسفة للدين من دون الوقوع في فخ الفلسفة الدينية؟ هل من إمكان لتأسيس إتيقا اقتصادية من دون الوقوع في فخ الاستعمالات الاقتصادية للقيم؟ ما الذي يدعونا اليوم ـ أكثر من أيّ وقت مضى ـ إلى التفكير في الدين في أفق الفلسفة؟ ألا يؤدي ذلك إلى الوقوع في اختزالات لاهوتية للفلسفة؟

1 ـ الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية:

يستهلّ ماكس فيبر كتابه الأساسي ـ **الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية** ـ بتعيين المشكل الذي سيتحدد وِفقه الاتجاه العام لقراءته للحداثة، ويتمثّل في السؤال عن الظروف التي أنشأت في الغرب ـ وفي الغرب وحده ـ ظواهر ثقافية صارت ذات مدلول كونيّ. ومن شأن هذا السؤال أن يضعنا أمام النقاط التالية:

أوّلاً: عدّ الغرب الحيز الملائم لبلورة مبادئ كونية تمكّنت من رسم خطاطة لما نسميه اليوم حداثة. ولا يتوقف فيبر عن ترديد هذا الأمر مبيّناً أنّ الحداثة ـ وبخاصة الحداثة الاقتصادية ـ هي شأن غربيّ[1]، ويعود ذلك إلى توفّر الإطار القيمي والعقلاني الأمثل لبلورة أُسس التحديث[2].

---

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ص 8 من الترجمة العربية. «بَيْدَ أنّه في الغرب وحده وجدت الرأسمالية مجال انتشارها الكبير ووجدت أنماطاً وأشكالاً وتوجّهات لم تر النور في أماكن أخرى».

2 ـ المشكل الذي نواجهه هاهنا أعوص مما تصوّره فيبر؛ نعني صعوبة التفكير في الأمر من وجهة نظر شرقيّة، خاصة في صلب المجادلات العقيمة التي وضَعَنَا إزاءها المثقفون العرب حينما أرجعوا الأمر إلى مجرد خصومة بين التراث والحداثة. هل المدخل للتحديث هاهنا لا يتم إلا بإجراء نقدي للتراث؟ أو يتعلّق بمجرد التعاطي مع الحداثة بوصفها إطاراً كونياً يمكن الدخول فيه من دون الحاجة إلى أي نقد؟ إن ما بينه فيبر في هذا الأمر يكاد يقصر الحداثة على خلفية دينية بعينها، أو بالأحرى على أسلوب بعينه في التعاطي مع هذه الخلفية الدينية، ونعني بذلك البروتستانتية. فقد تكون هذه الأخيرة مشكلاً مغلوطاً في الشرق. وحتى الكنائس الشرقية، وإن تأثرت حديثاً بهذا التوجه البروتستانتي، إذ تستقبل مشاريع الإصلاح الديني فإنها تفعل ذلك على سبيل المراجعة الخارجية لفكر كان في الأصل شرقياً، وليس على سبيل الانخراط في =

ثانياً: لا نتحدث عن الغرب بالشكل العام من دون الوقوف عند لحظة تاريخية بعينها هي التي سمحت برصد أُسس الحداثة؛ وإنما نتحدث عن الغرب الذي شهد جملة من الإصلاحات الدينية بالأساس سمحت له بأن يجعل من التحديث أمراً فريداً. يقول فيبر: «علاوة على ذلك، وحده الغرب من يمتلك صرحاً قانونياً من قبيل الحق الكنسي [Jus canonicum]»[1].

ثالثاً: لا تتمثّل الفرادة في نمط اقتصادي بعينه، إذ أمكن وجود هذا النمط من قبلُ؛ وإنما في الفلسفة التي يقوم عليها هذا النمط الاقتصادي. ولم تتأسس هذه الفلسفة في نظر فيبر إلّا انطلاقاً من تصوّر بعينه للدين، فيصبح الدين بهذا المعنى أفقاً للتنظيم العقلاني للعمل.

عدّ الغرب الحيز الملائم لبلورة مبادئ كونية تمكّنت من رسم خطاطة لما نسميه اليوم حداثة، ولا يتوقف فيبر عن ترديد هذا الأمر مبيّناً أنّ الحداثة ـ وبخاصة الحداثة الاقتصادية ـ هي شأن غربيّ.

أ ـ روح الرأسمالية:

بقي الآن أن نعمل على فهم ما يقصده فيبر بِعَدِّ الدين ـ والبروتستانتية بخاصة ـ الأساس الصلب للرأسمالية الحديثة. وقبل أن يبحث فيبر في هذا الأمر نجده ينطلق ـ شأنه شأن أي عالم اجتماع ـ من معطى واقعي يُشير إليه في مستهلّ طرحه للمشكل، «وهو أنّ أصحاب المشاريع وأصحاب رؤوس الأموال وكذلك ممثلي الشرائح العليا المؤهلين من اليد العاملة، وأكثر من ذلك الإطار التقني والتجاري ذا المؤهلات الفائقة في

= مشروع الحداثة. إن المسافة التي تفصل بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هي عينها المسافة التي تفصل بين الشرق والغرب. نعني بذلك توقف خط التفكير في العقيدة وهيمنة التقليد من دون وجود روح إصلاحية. ومن ثم، لا يكون استقبال الإصلاح الذي أخذ مكانه في الغرب إلا ضرباً من التقليد الجديد للغرب، وبحسب أدوات التفكير الغربية. وتنطبق الأمر نفسه على الثقافة العربية (الإسلامية) بعامّة، حيثُ توقّف خيط التفكير في العقيدة وأصبح الأمر رهين تقليد بعينه. ولا نعني بالتفكير هاهنا مجرّد الاجتهاد الفقهي، فتلك هي الحلقة الضعيفة؛ وإنما نعني بذلك القدرة على تحويل العقيدة إلى أمر عقلاني؛ أي أن يصبح الدين أفقاً للتعاطي العقلاني مع روح بعينه يستطيع وحده أن يغير وجه العالم.

1 ـ المرجع السابق، ص6.

المؤسسات الحديثة هم في أغلبهم من البروتستانت»[1]. وبالإمكان أن نتعاطى مع هذا الأمر على أنّه مجرد معطى واقعي، وأن نكفّ من ثم عن البحث في الدواعي التي أدت إلى هيمنة البروتستانت على الحياة الاقتصادية الحديثة. كما يُمكن لنا عدّ هذه الدواعي مجرّد وضعية تاريخية جعلت من هؤلاء أصحاب رؤوس الأموال أو عنصراً أساسياً في العملية الاقتصادية؛ أي «الثروة الكبيرة التي انتقلت إليهم بالوراثة»[2]؛ لكنّ المشكل أبعد بكثير من ذلك؛ لأنّ في هيمنة البروتستانت الاقتصادية فلسفة دينية بعينها جعلت من البروتستانتية «روح الرأسمالية».

يتحدّث فيبر أوّلاً عن «نمط التربية التي يرسّخها المناخ الديني لدى الطائفة أو الوسط العائلي»[3]، وهي التي مكّنتهم من التحرر من الصورة التقليدية للاقتصاد. وبهذا يُميز فيبر بين اقتصاد تقليدي واقتصاد قائم على أسّ عقلي / روحي. وقد لا يكفي تحليل هذا الأمر بمجرد الاقتصار على مبدأ وصفيّ يتعاطى مع الحداثة الاقتصادية بمعزل عن الروح المؤسس لها؛ ذلك الروح الذي وجده مونتسكيو في القوانين، وكان المفهوم الأساسي في فلسفة هيغل، ووجده فيبر في بحثه في الرأسمالية. لذلك يفترض التعاطي معه استحضار الأُسس الثلاثة الكبرى: الأسّ الميتافيزيقي (الدين)، والأس الاقتصادي (التجارة)، والأس القيمي (الحرية)[4]. ومن زاوية ما، تلك هي أسس ما نسميّه حداثة.

نحتاج في هذا الأمر إلى قراءة للحداثة على غير ما ذهب إليه الوضعيون، نعني بذلك أنّ قراءة تاريخ الفكر لا يمكن أن تقوم على مبدأ انفصاليّ نتعاطى من خلاله مع الدين على أنه أحد رواسب الماضي، وإنما نحتاج إلى أن نقرأ الحداثة من خلال «روح العصر». لم تقم الحداثة إذاً على تجاوز الديني؛ وإنما هي بالأحرى تبدأ عنده، ولكنْ بأسلوب ما، وبحسب نمط ما وقصد ما.

1 ـ م. س.، ص 16.

2 ـ م. س.، ص 17.

3 ـ م. س.، ص 18.

4 ـ يستشهد ماكس فيبر بقول مونتيسكيو: «إنهم أكثر شعوب العالم قدرةً على الانتفاع من أشيائهم الثلاثة الكبرى: الدين، والتجارة، والحرية». (**الإتيقا البروتستانتية**، ص 21).

ولا يتعارض القول بالنمطية هاهنا مع تاريخية الظاهرة الدينية؛ لأن فيبر لم يبحث في أساس أصلاني للدين. فلا يوجد أساس أصلاني؛ وإنما توجد تأويلات، أو توجد رؤية للعالم تستدخل الديني بوصفه عنصراً أساسياً في التمثل. لذلك حتّى القول: «إن الرأسمالية قائمة على إتيقا بروتستانتية» هو قول في حاجة إلى التحديد؛ إذ لا توجد بروتستانتية أصلانية، كما لا يمكن اختزال المسيحية في الفكر البروتستانتي[1]، ونضيف إلى هذا بالطبع خصوصية المكان؛ لذلك يظلّ السؤال قائماً: لِمَ الغرب دون سواه؟

إن الجمع بين الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية هو جمع بين حياة تخضع في نظامها للدين وبين مجال للفعل أو المشاريع، أو هو جمع بين مشاريع مؤجلة ومشاريع منجزة. لكنّ خصوصية البروتستانتية كامنة في هذا «الشعور بالاقتلاع من الروابط والعلاقات التقليدية»[2]، حيثُ يلتقي الإصلاح الديني بضرب من الشتات والمنفى والترحّل والخروج؛ أي الخروج عن الجماعة. لذلك يُصبح النموذج النسكيّ والاتجاه التقوي والطهري في أقصى تداعيات الخروج ضرباً من العزلة؛ لكنّها العزلة التي ترسمُ للفرد قاعدة للتقوى قوامها فردانيته وليست الجماعة. لذلك لا يمكن أن نفهم فلسفة الدين هاهنا بمجرد الاقتصار على أساس اجتماعوي/ جماعوي/ جمعوي [sociologiste/communautaire/collectif]، وإنما توجد فلسفة تستفيد من هذا الكوجيتو الجديد الذي فتح الطريق منذ ديكارت إلى التفكير في الأنا مقابل الجماعة. وفي سياق الفكر البروتستانتي:

إنّ الجمع بين الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية هو جمع بين حياة تخضع في نظامها للدين وبين مجال للفعل أو المشاريع، أو هو جمع بين مشاريع مؤجلة ومشاريع منجزة.

1 ـ يقول فيبر في هذا الإطار: «ومع ذلك يبدو أن المِلل البروتستانتية لم تكن في هذا المضمار على المستوى نفسه، كما يبدو أن الكالفينية هي التي مارست التأثير الأقوى حتى في ألمانيا. لقد لعبت الطائفة التي خضعت للإصلاح الديني أكثر من غيرها ـ أكثر من اللوترية مثلاً ـ دوراً مساعداً في تطوير روح الرأسمالية في ڤوپرتال» (ص 21).

2 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 20.

التفكير في المؤمن بدل الكنيسة. على أنّ هذا الاقتلاع الذي يؤسسه التنسك حامل لمفارقة في علاقة الفرد بالعالم المادي؛ إنها مفارقة في صلب الاتجاه التقوي ذاته؛ إنّه شكل التقشف المنتج للثروة والتقوى التي تدينها في آن، إنّه شكل التنسّك الذي يرفض العالم المادي؛ ولكنه يصبح أساساً لكلّ مادية، إنّه التطهّر الذي يعود إلى أعماق الكيان ليجعل منها أساساً لكلّ ما هو خارجي. لذلك يتحدث فيبر عن «كبار المقاولين الرأسماليين الذين نشأوا في بيوت الكهنة، وتلك ردة فعل ضد نشأتهم النسكية التقشفية»[1]. وهكذا يجتمع الراهب والصناعي، ويجتمع التقي والتاجر، ويحدث أن تلتقي القيم الدينية بالقيمة الاقتصادية؛ إذ الوقت ـ بحسب بنجامين فرانكلين ـ هو المال، والأمانة هي المال، ويكون الكسب بهذا المعنى حصيلة تمثّل ديني، وذلك كلّه في صلب روح جديد بروتستانتي، هو روح الرأسمالية:

«أصبح الكسب هو الغاية التي يحددها الإنسان لنفسه، ولم يعد وسيلة إشباع حاجاته المادية. هذا القلب أو العكس لما نسميه الوضع الطبيعي للأشياء مهما بدا عبثياً من وجهة نظر ساذجة، هو بوضوح اللازمة المميزة للرأسمالية، وهو يبقى غريباً كلياً عن كل الشعوب التي تتنشق من عبيره. غير أنه يعبّر أيضاً عن سلسلة من المشاعر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتمثلات دينية معينة»[2].

ما الذي يجعل صورة متدين باهت ـ فيما يفرضه إيمانه من بساطة ومحدودية وسذاجة أحياناً ـ تتحوّل إلى صورة رأسمالي؟

لا يتعلّق الأمر بتحوّل المتدين إلى رأسمالي؛ وإنما بروح دينية بعينها تؤسس لتوجه رأسمالي؛ لذلك يبيّن ماكس فيبر أنّ «روح الرأسمالية» هي الروح التي هيمنت في مسقط رأس بنجامين فرانكلين؛ لكنّ سنده النصّي قديم، حيثُ يمكن أن يعود إلى نصوص العهد القديم، فالمشكل لا يتعلّق بوجود النصوص أو بغيابها ـ أي هو لا يتعلّق باختلاق نصّ جديد ـ وإنما بروح جديدة في التعاطي مع النصوص؛ إذ كيف يُمكن أن يكون البروتستانتي

---

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 20.

2 ـ م. س.، ص 29.

منسلخاً عن أمر التقليد، على خلاف الكاثوليكي، إن لم يكتسب تلك القدرة على قراءة النصوص نفسها، ولكن بمنظور جديد. ويبدو الأمر كما لو كان ضرباً من المفارقة: الجمع بين المال والضمير. إنّها بالأحرى المصالحة الداخلية بين المتنسك وذاته، نعني بذلك خروجه عن الأطر التقليدية للحياة النسكية، فيصير بذلك قادراً على أن يرتبط بالحياة؛ نعني الحياة القائمة على نمط بعينه، فيكون النمط ضرباً من أمثَلة الفعل.

إن الأنماط ـ كما تقول باربارا تيريو استناداً إلى فيبر هي مبادئ حياة lebenspratische maxime ـ لا تحتاج إلى تبرير لاهوتيّ[1]. وهنا نطرحُ مشكل تحديث الدين؛ لكنّ منطق التحديث يظلّ موضع جدل عقيم خاصة في نظر أولئك المتمسكين بحرفية النص، كما لو كان النصّ عندهم منغلقاً لا تاريخية فيه، كما يظلّ عقيماً في نظر التاريخانيين الذين لا يقبلون أساساً بفكرة النمط. وبين هذا الأساس التاريخي ومبدأ الأمثَلة تكمن المقاربة الفيبريّة للعلاقة بين الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية؛ فالنمط Grund أو ما تعنيه الكلمة الفرنسية motif هو بناء عقلي للفعل؛ إنّه ـ كما حدده مارتن ألبراو ـ الأسّ الدلالي للسلوك meaningful basis for behaviour يعني ذلك أنّ مجال الفعل هو مجال الفوضى، ونحن نحتاج إلى أنماط لتنظيمه، ولا نستطيع أن نفهم هذا الأمر من دون الوقوف عند مفهوم الترنسندنتالي لدى كانط؛ حيث يخضع الفعل إلى مثال عقلي، ويتشكّل في صلب نمط بعينه؛ لكن النمط لا يلغي تاريخية الفعل؛ وإنما يؤسسه بحسب قصدية ما. والذي يجعل من البروتستانتية روح رأسمالية هو خضوعها إلى توجيه عقلي، متعالٍ، مثاليّ يتحدد بمثابة اليقين الأخلاقي الموجه ضدّ أيّ شكل من أشكال الارتكاس وضدّ الثقل القاتل لما نسميه

يجتمع الراهب والصناعي، ويجتمع التقي والتاجر، ويحدث أن تلتقي القيم الدينية بالقيمة الاقتصادية؛ إذ الوقت هو المال، والأمانة هي المال، ويكون الكسب بهذا المعنى حصيلة تمثّل ديني.

1 ـ Barbara Thériault, “Le sociologue, l’homme pieux et le pluralisme religieux avec Max Weber”, *in Social Compass*, 57 (2), 2010, p. 208.

تراثاً[1]؛ أي هو الرغبة في الإصلاح انطلاقاً من التمرد على منظومة تقليدية. بهذا المعنى بالذات يصبح الدين ثورياً.

ما المقصود بهذا اليقين؟ إنّه الدفع نحو الأمام، وليس هو الدفع الناتج عن وجود ما يرهب الظهر للتحرك نحو أمر هو بدوره مقبل نحو الذات؛ وإنما هو التحرك بموجب الرجاء الذي يؤسسه مفهوم الخلاص. لكنّ «التاريخ الخلاصي» الذي احتكره الفكر الديني لا يكفي بمفرده لخلق روح جديدة هي قوام الرأسمالية؛ إذ نحتاج إلى تعيين أفق الحرية ضمن ضرورة يفرضها تدخل قوة فوق طبيعية، وليس في هذا الجمع بين الحرية والضرورة إلا محاولة للجمع بين الإنساني والإلهي في تعيين مقومات الفعل الثوري. إذا نحن سلمنا هاهنا بثورية الإصلاح الديني الذي أخذ مكانه في الغرب أثناء عصر النهضة، فإنّ وجه التخلّف في العمل يكون قائماً على مبدأ الاكتفاء، بينما يكون البحث عن الكسب هو معيار التقدّم. بين الاكتفاء والرغبة في الكسب فلسفة بعينها لا تميّز بين موقف اقتصادي تقليدي وموقف حديث وحسب؛ وإنما تميّز بين موقف دينيّ تقليدي (كاثوليكي) وموقف إصلاحي تحديثي (بروتستانتي). وإن الانتقال من هذا الموقف إلى ذاك هو انتقال من منطق إشباع الحاجات إلى اقتصاد للحاجات؛ لذلك يعود فيبر بخاصة إلى كالفن، وإلى مفهومه عن الانتقاء [المقدور] Prédestination، وإلى لوتر في درجة ثانية، حتّى يشرح هذه العلاقة بين الديني والاقتصادي.

ب ـ من الانتقاء [المقدور] إلى التقدم:

تمثّل العودة إلى كالفن في فلسفة فيبر محاولة للبحث عن الوصل بين تعايش الإنسان الحديث مع الرأسمالية ومفعول العوامل الدينية؛ ذلك أنّ التربية الدينية السليمة تقلّص من الروتين التقليدي، وتمكّن ـ في الآن نفسه ـ من تجاوز العمل التقليدي؛ إذ حينما نقتصر على مفهوم الحاجة يُمكن أن نتوقف عند وضعية تقليدية للاقتصاد القائم على الإشباع، وهو اقتصاد للرغبة من شأنه أن يرفض كلّ رغبة في الكسب؛ أي أنّ الأثر الثوري

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص32 من الترجمة العربية.

للدين هو الذي يحوّل المؤمن البسيط من مجرد مزارع إلى عامل، وأن يحوّل الفعل من مستوى العمل الممتع القائم على الإنفاق/الاستهلاك/الإشباع إلى العمل المربح القائم على المشاريع.

بَيْدَ أن الاهتمام بالمشاريع الاقتصادية أمرٌ لا يتمّ من الناحية الدينية إلا بالتعامل مع الإنسان من حيثُ هو مشروع؛ أي أنّه مشروع ذاته وليس مشروع الجماعة. يقول فيبر: «إنّ القدرة على التملص من التقاليد الموروثة ـ نوع من فلسفة الأنوار الليبرالية ـ من شأنها وحدها أن تؤمّن حياة ملأى بالأعمال والمشاريع»[1]. على أنّنا لا نتحدّث حصراً هاهنا عن مجرد تطور اقتصادي لرأس المال، وإنّما هو في نظر فيبر تطوّر لروح الرأسمالية[2] ولصيغ الوعي بإمكانات النفس الباطنة. إنّه إذاً رأس مال جديد ـ بالأساس نقدي ـ يمكّن من الجمع بين الدين والدنيا، بين جوانية النفس وبرانيتها. وبهذا يتملّص الفرد من إدانة الجماعة، ويتحرر من الموقف الديني التقليدي الذي يزعم وحده القدرة على تخليص الناس من دنياهم.

تمثّل العودة إلى كالفن في فلسفة فيبر محاولة للبحث عن الوصل بين تعايش الإنسان الحديث مع الرأسمالية ومفعول العوامل الدينية؛ ذلك أنّ التربية الدينية السليمة تقلّص من الروتين التقليدي

يستنجد فيبر بمفهوم Beruf لدى لوثر الذي يعني المهنة / الخدمة أو الدّعوة الإلهية الصرف فيما تعلّق بمجال الفعل. على أنّ الفعل هاهنا opus هو بالأساس الفعل الإلهي أو صنعة اللّه[3]. فالعمل هو إذن

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص37.

2 ـ م. س.، ص37: «فالقضية الأساسية على صعيد توسع الرأسمالية الحديثة ليست قضية مصدر رأس المال؛ بل نمو روح الرأسمالية. فحيث تنفتح وحيث تكون قادرة بذاتها على الفعل تخلق الرأسمالية لنفسها رأسمالها الخاص واحتياطها النقدي ـ ووسائل عملها ـ إلا أن العكس ليس صحيحاً».

3 ـ تفيد كلمة Beruf في استعمالاتها الدينية الخدمة الكهنوتية في خيمة الاجتماع؛ أي العمل غير الاستعبادي، بوصفه فعلاً حرّاً وسعيداً في الآن نفسه. ولكنّها تفيد كذلك العلاقة بين الإنسان والأرض؛ لذلك تحدث ترتوليانوس عن الإنسان ـ الفلاح؛ أي تلك الصورة عن الإنسان الذي يفلح الأرض (الجنة)، وتلك هي ماهيته الأصلية ـ الفعلية. ليس العمل إذاً نتاجاً للخطيئة؛ وإنما هو شكل الحياة في جنة عدن، فهو من ثم فعل سعادة وليس شقاء. لذلك لا تترجم الكلمة =

دعــوة لا تنفصل عن الملكــوت، ولذلك لا تتعلّــق فقط بمجرد علاقــةٍ دنيا كما تصنّف في صلب الفكر النسكي التقليدي؛ وإنما هي دعوة لتوسيع دائرة الملكوت على الأرض («ليــأت ملكوتك»)، أو بالأحرى الوعي بمجاله الأوســع خارج حدود التجربــة الضيقة للمؤسســة الدينية. إنّ المعركــة مع المؤسســة التقليدية هي معركة مع الجماعة التي تُحاصر العمل في بوتقة الكنيسة. والسبب في ذلك هو الأفق الإغريقي الروماني للعمل الذي يتضمّن في صلبه مفهوماً للاستعباد. لذلك لا يستوفي اللسانان اليوناني واللاتيني دلالة العمل في اللسان العبراني.

لكنّ معركة لوتر مع الجماعة أو الصيغة التقليدية الممأسســة للعمل لا يُمكن أن تفهم من دون مفهومه عن الإيمان وحــده Sola fides، ويتحدّد ذلك في علاقة مع المراجعة التــي قدمها لوتر للتاريخ الخلاصي. إنّ الخلاص هو بالإيمان وحده وليس من خلال الكنيسة؛ أي أنّه مرتبط بالفرد لا بالجماعة، وفي هذا الأمر عينه يُعدّ لوتر ـ بحســب فيبر ـ تحديثياً؛ بل إنّه بهذا المعنى أكثر حداثة من باسكال، وإن كان باسكال أكثر نقدية منه:

«أن يكون هذا التبرير الأخلاقي للنشاطية [النشاط] الزمنية واحداً من أكثر النتائج أهميــة في الإصلاح الديني ـ في عمل لوتر بشــكلٍ خــاص ـ هذا ما يقع خارج الشك، وما يمكن عدُّه أيضاً بمثابة نقطة مشتركة. كم هو بعيد هذا التصور عن عقلية باسكال التأملية بحقدها العميق، وكرهها لكل نشاطية دنيوية ينكر لها أية قيمة، ولا يرى فيها ـ وهو ما يقتنع به داخلياً ـ سوى الغش والباطل»[1].

إنّ لوتر هو لحظة أساسية في التأســيس لمنظور للعمل منتج لروح جديدة غير الروح التقليدية؛ ولكنه ظلّ ـ بحسب فيبر ـ تقليدياً؛ ذلك أن الأمر مرتبط بالبحث في الدور الــذي يلعبه الإصلاح في مســار التحديث؛ أي هــو لا يتعلّق بموقف معزول يمجد العمل، وإنما يتعلّق بتأسيس للفعل في أعماق النفس؛ لذلك تبدو كلمــة opus أكثر من مجرد الأثر الخارجي في علاقة الإنســان بالعالم أو

= اللاتينية *labor* على ما قصده النص العبراني من خلال كلمــة melâ'kâh מלאכה العبرية. (الخروج 35: 21) وقــد وردت أكثــر مــن 150 مرة في **الكتــاب المقدس**. [لقــد حــذّر المترجم الجديــد للأخلاق البروتســتانتية بالمؤسســة العربية للترجمة من اســتخدام المصطلحات الدينية الإســلامية في ترجمة ماكس ڤيبر. لكنني كنتُ قد اقترحت مفرد أو مصطلح «احتساب» لترجمة Beruf و Berufung ـ المحرر].

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 53.

بالأرض، وإنما هو الأثر الخارق الذي يثوّر النفس من الداخل فيصبح الفعل والشغل والعمل والخدمة مفاعيل لروح واحدة تؤسس لثورة شاملة.

يرى فيبر أنّ الكالڤينية هي الأقرب إلى الروح الرأسمالية أكثر من لوتر؛ بل إنّ الخصم الحقيقي للكاثوليكية التقليدوية هو كالفن. إضافة إلى مفهوم الخلاص بالإيمان وحده.

في هذا الإطار يرى فيبر أنّ الكالڤينية هي الأقرب إلى الروح الرأسمالية أكثر من لوتر؛ بل إنّ الخصم الحقيقي للكاثوليكية التقليدوية هو كالفن[1]. إضافة إلى مفهوم الخلاص بالإيمان وحده، يتحدث كالفن عن مفهوم الانتقاء، وهو المفهوم الذي يعود إلى أغسطينوس، وإن كان تأويل لوتر لمفهوم الانتقاء هو الحلقة الضعيفة في أغسطينيته، على أساس أنّ أغسطينوس قد تجاوز هو بدوره هذا المفهوم[2]. وإذ هو يبني على ما وضعه لوتر يؤسس لتوجه جديد سيكوّن بمعية كلّ التوجهات الإصلاحية الأخرى (الميثودية والتقوية والمعمدانية) روح الرأسمالية. لكنْ، ما هو هذا

1 ـ م. س.، ص 56.

2 ـ عمل أغسطينوس على فهم تلك القوّة الخفية التي سماها الإغريق القدر؛ ولكن تحديدها في نصوص أغسطينوس ارتبط بتاريخية هذه النصوص وتطورها الداخلي. في البداية تحدث أغسطينوس عن مفهوم الحظ *Fortuna*، ولا نعني فحسب الحظ في النصوص الأرسطية وإنما في صلب الميثولوجيا الرومانية. لكنّ أغسطينوس سرعان ما تجاوز هذا المفهوم ليتحدث عن مفهوم الانتقاء *Predestinatio*، وهو المفهوم الذي أسسه على الترجمة اللاتينية لبعض نصوص الإنجيل وبخاصّة أفسس 1: 5، حيث يستعمل الرسول بولس كلمة προρίζω التي تترجم إلى اللاتينية *praedestinavit* وإلى الانجليزية *presdestined*. لكنّ المنزلق هاهنا كامن في الانتقال من اللسان اليوناني إلى اللسان اللاتيني؛ لأنّ كلمة *Predestinatio* محمّلة هنا بدلالات القدر؛ بينما الكلمة اليونانية προρίζω تفيد التعيين المسبق من دون أن تحمل أي ربط بينها وبين كلمة القدر. لذلك تجاوزها أغسطينوس نفسه في اتجاه مفهوم جديد هو مفهوم العناية *providentio*. ولذلك يبدو أن الإصلاح الديني الكالڤيني في عودته إلى كلمة الانتقاء الأغسطينية لم يتمكن من التفطن إلى تطور هذا المفهوم. إن قراءة **اعترافات** أغسطينوس لا يمكن أن تتحدد إلا على ضوء مفهوم العناية الإلهية،؛ لكنه من الخطأ اختزال مفهوم العناية في مفهوم الانتقاء أو المقدور، خاصة وأنّ نصّ رسالة أفسس لا يتحدث عن انتقاء الفرد، وإنما انتقاء الجماعة الدينية. فالضمير المتكلم هو النحن وليس الأنا. في حين أن كالفن أراد إرجاع النحن إلى الأنا، إرجاع الجماعة إلى الفرد، وتحرير الفرد على ضوء تصور للانتقاء يستجيب لشروط الإصلاح الديني الذي يتماشى في جزء منه مع موقف لوتر.

الأثر الخارق لمفهوم الانتقاء، الذي يجعل الفرد يتجاوز حدود تجربته الروحية الخاصة به ليجعل من هذه التجربة قواماً لرؤية جديدة للعالم؟ أية علاقة بين مفهوم الانتقاء والحرية؟ ما هي الفلسفة التي يفترضها هذا التصور حتى يصبح موقفاً ثورياً؟

من الغريب أن ينتهي التنسك التقليدي/الكاثوليكي إلى وضعية يتلاشى فيها من الداخل، حتّى أن جون ميلتون في **الفردوس المفقود** كشف عن ضياع كلّ ما يؤسس الحياة في جنة عدن: الحب والفعل. لذلك كانت الكالفينية إيقاظاً لروح جديد هي روح الرأسمالية. ولكن ما الذي يجعل مفهوماً مثل مفهوم الانتقاء يصبح قواماً لهذا الروح الجديد؟ وفي هذا يرى فيبر أنّ «خلاص النفوس» هو المحور الذي دارت حوله هذه الأعمال الإصلاحية. أي أن يصير التغيير الداخلي قاعدة للتغيير الخارجي، بَيْدَ أنّ هذا الانتقال في حاجة إلى قوّة فاعلة لا تجعل من الفعل الإنساني سجين التناهي.

تبيّن سارة فارس[1] أن رأس الأمر هو مفهوم الفردانية الذي أسس له الإصلاح الكالفيني. ولا يمُكن فهم هذا الأمر من دون العودة إلى الخلفية اليهودية ـ المسيحية التي أسهمت في تشكليه؛ ذلك أنّ اليهودية قدّمت شكلاً معقلناً للإيمان يتمثّل في عدّ العالم نتاجاً تاريخياً، وعدّ اللّٰه نفسه الكائن الذي لا يتحدّد في مستوى الوجود المتعالي الصرف؛ إذ هو كائن يستعلن في أفق التاريخ والمحايثة؛ لذلك لا يمكن فهم اليهودية بمجرد الاقتصار على مفهوم الوحي L’inspiration؛ وإنما نحتاج إلى مفهوم آخر هو مفهوم الإعلان La révélation. فإذا كان الوحي معطىً ثابتاً، فإن الإعلان معطىً تاريخي. وقد لخصت سارة فارس الخصائص التي وضعها ماكس فيبر في خاصيتين وهما:

- غياب التسلط الموجه للعقيدة اليهودية.
- أهمية الجماعة الدينية المؤسسة على الإيمان بدلاً من الانتماء العرقي أو الدموي.

1 ـ Sara R. Farris, “*Religion as the source of the self: Max Weber’s hypothesis*”, in Social Compass 59 (1), 2012.

وفي هذا الأمر خاصةً تحرير للفرد من سلطة الجماعة؛ لكنّ الحرج الذي يحضر هاهنا كامن في صعوبة الجمع بين عنصرين متناقضين: الأوّل هو كونية الله/الإيمان، والثاني هو مفهوم الشعب المختار؛ إذ يبدو أنّ مفهوم الاختيار/الانتقاء يجعل من مسألة الإيمان أمراً غير إنساني بالشكل الذي ينصهر فيه الفرد في جماعة ما ولا نعود بعدُ نطرح مسألة الإرادة. ومن هذا المنطلق سيظهر مفهوم الانتقاء Prédestination. على أنّ تأويل هذا المفهوم انطلاقاً من النصوص الدينية في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد لم يتمّ بمعزل عن صورة الشعب اليهودي المختار. ربّ تأويل لم يتمكن من تحويل المسيحية إلى عقيدة كونية؛ إذ يقوم على مفهوم متمنع للخصوصية. فكيف سيتحدث كالفن عن الانتقاء من دون أن يقع بدوره في هذا التمنع؟

من الغريب أن ينتهي التنسك التقليدي/الكاثوليكي إلى وضعية يتلاشى فيها من الداخل، حتّى أن جون ميلتون في الفردوس المفقود كشف عن ضياع كلّ ما يؤسس الحياة في جنة عدن: الحب والفعل.

يستفيد كالفن من الشعارات الجديدة التي رُفعت منذ بداية الإصلاح، وخاصّة منها المتعلقة بتصور الخلاص عن طريق الإيمان وحده Sola fides؛ لذلك يؤسّس لمفهوم جديد هو مفهوم الفرد. كأنّ فيبر كان في نظر سارة فارس مضطراً إلى إقامة تعارض بين الإسخاطولوجيا اليهودية ونظرية الانتقاء؛ حتى يبيّن أن هذه الأخيرة هي وحدها المنتجة على خلق الفردانية البرجوازية، والتي يمثل الإصلاح الكالفيني أفقها الملائم[1]. إنّ هذا الخروج عن سلطة الجماعة وتحرير الفرد لا يتمّ من دون جعل الإيمان شأناً فردياً. لذلك لم يكن الإصلاح الديني ممكناً إلا على أساس التحرر من المفهوم التقليدي للجماعة الدينية، سواء منها التي بلورها الشعب اليهودي «المختار» عبر تاريخه أم تلك التي بلورتها الكنيسة بوصفها جماعة كهنة تحتكر السلطة الدينية. فالإصلاح الكالفيني هو توسيع لدائرة الكهنوت إلى حدّ أنّه لم

1 ـ م. س.، ص 40.

يعد شأناً جماعياً وإنما هو شأن فردي. إنها حالة العزلة التي تأخذ مكانها في حياة المؤمن من بعد ما كان مختفياً خلف الجماعة[1].

لقد أيقظ كالڤن جيله بالكامل على حد عبارة فيبر؛ حيث إنّه على المؤمن أن يسلك طريق الخلاص على حسابه الخاص. إنّ الخلاص شأن فردي وليس شـأناً جماعياً، وهكذا يصبح النموذج البروتستانتي الجديد قائماً على العزلة الداخلية العميقـة، أو الانطواء الداخلي للإنسـان البرجـوازي، فهذا المثال الزهدي هو مثال اقتصادي؛ لذلك يصبح الانتماء إلى الجماعة/الكنيسة شأناً لاحقاً لمسـألة الخلاص، مثلمـا أن الانتماء إلـى المجتمع قوامـه المصلحة الخاصة. إنّ تحرر الفرد من سـلطة الجماعة هو في الوقت نفسـه تحرّر من الأخلاق، أو على الأقل تحرّر من وضعية الصراع بين الفرد والأخلاق[2]. وتَمثّل شرط زوال هذه المعركة في مفهوم اليقين الأخلاقي (تأكيد الخلاص أو الثقة في الغفران) القادر وحده على إقامة نوع من التوحد بين الإنسـان والألوهية. وذلك هـو الأمر الذي أجهد لوتر نفسـه لبلوغـه ولم يسـتطع[3]. ولكننا بين اللوترية والكالڤينية نحتاج إلى فلسـفة للفعل تجعل حياة التنسك أو التجربة الباطنية الخاصة بالفرد قـادرة على تحريك الفرد نحـو العالم بما هو أفق للفعل عبر التاريخ. يقـول فيبر: «إن ربّ الكالڤينيـة لا يطلب أعمالاً صالحة معزولة، بل حياة ملؤها العمل الصالح مندرجاً في نظام معيّن»[4].

ما نغنمه من هذا التحليل هـو أنّ البحث في إيثوس الحداثة لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن الـروح المحرك لها: الإتيقـا البروتسـتانتية، وأنّ فهم هذا الروح لا يمكن أن يُفهم في صلـب طرائق الاختزال الوضعوي التي تسـتبعد التجربة الدينية بوصفها غير قادرة على اسـتيعاب شروط التحديث؛ لأنها لا

1 ـ "The search for salvation, for the Jews, was a collective hope, because he 'anticipated his own personal salvation through a revelation of the existing social stratification to the advantage of his pariah people'. On the other hand, Calvisinist doctrine was merciless, in human, and characterized by a feeling of total solitude". انظر المرجع نفسه.

2 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 74.

3 ـ م. س.، ص 75.

4 ـ م. س. ص 77 ـ 78.

تستجيب ـ في نظر الوضعيين ـ إلى شروط البحث العلمي. إنّ المقاربة الفيبرية هي تحرير للفكر من هذه الهيمنة للاتجاه العلمي والعودة إلى منزلة الدين والإتيقا في تشكيل أُسس الحداثة، وبخاصة في تشكيل الرأسمالية في شكلها الحديث. ومن هذا المنطلق بالتحديد نستطيع أن ننتقل من المفهوم البروتستانتي عن الخلاص والانتقال إلى وضع أُسس التقدّم.

2 ـ فلسفة الدين لدى فيبر: من الأخلاق إلى الإتيقا:

توجد صعوبة في الحديث عن فلسفة فيبرية للدين، على أساس أنه تحدث عن سوسيولوجيا الدين، ويعود ذلك إلى المراوحة بين وضعية فلسفية للدين ووضعية اجتماعية، وهي عين المراوحة بين أولية الفرد وأولية المجتمع، كما أن فيبر قد تحدث عن سوسيولوجيا الأديان، سواء في كتاب له بهذا العنوان أو في أعمال مختلفة أخرى من بينها كتابه عن **الإتيقا البروتستانتية**؛ لكن ما يهمّنا في هذا المجال هو أن فيبر يمثل حلقة أساسية من تفكير الفلسفة الحديثة في الدين، لا بوصف الدين مجرد ظاهرة اجتماعية أو نفسية، وإنما بوصفه ظاهرة عقلية. لذلك يبدو من الواجب البحث في مشروع عقلنة التجربة الروحية لدى فيبر، وبخاصة على مستوى اشتغاله على الأثر المباشر للإتيقا البروتستانتية على الرأسمالية الحديثة، وعلى تشكيل صورة جديدة للمجتمع لم نألفها من قبلُ.

توجد صعوبة في الحديث عن فلسفة فيبرية للدين، على أساس أنه تحدث عن سوسيولوجيا الدين، ويعود ذلك إلى المراوحة بين وضعية فلسفية للدين ووضعية اجتماعية.

وتبدو عملية العقلنة هذه أساسية في تحديد فلسفة الدين عنده؛ على أنّ صعوبة تمييز هذه الفلسفة عن المقاربات الوصفية للظاهرة الدينية أمرٌ بيّن عنده؛ والسبب في ذلك هو صعوبة الارتقاء بالأخلاق الدينية إلى مصاف الإتيقا. ولا يُعدّ فيبر في هذا الأمر مجدداً؛ وإنما هو يواصل حرجاً تقليدياً بدأ منذ القديم؛ أي منذ اللحظة التي أسسها قرار هرمنوطيقي يجمع بين الفلسفة واللاهوت. على أنّ هذا الأمر لم يكن يطرح حرجاً في صلب الفلسفة

اليونانيــة؛ فالحديث عن خصومة بيــن الأخلاق والإتيقا عنــد اليونانيين هو مشكل مغلوط؛ لأنّ الفلسفة اليونانية لم تؤسس أخلاقاً؛ لكنّ الجديد مع فيبر هو محاولة الارتقاء بالدين إلى مصاف عقلاني يجعله قادراً على ترجمة روح جديدة مكّنت من تشــكيل النموذج الرأســمالي الحديث. بقــي لنا أن نبحث فيمــا إذا كان قد نجح بالفعل في تحرير فلســفة الدين من فخ الأخلاق ومن أشكال التنميط الاجتماعية. ما المقصود بعقلنة التجربة الروحية؟ وما وجاهة الانتقال في فلسفة الدين من الأخلاق إلى الإتيقا؟

أ ـ عقلنة التجربة الروحية:

لم تكن العودة إلى الدين لدى فيبر مجرد استعادة لتجربة نسكية تقوية طهرية على النحو الذي يفهمه الرأي الشائع من الدين؛ لكنّ ما يهمّ فيبر هو تلك الأشــكال العقلانية التي تمثّل الأسّ الذي يقوم عليه الســلوك الأخلاقي الديني. وهــذا يعني أنّ الأمــر لا يتعلّــق بالتعاطي مع الديــن بوصفه مجرد ظاهرة اجتماعية نحتاج إلى توصيفها أو تصنيفها وحســب، وإنما يستند فيبر إلى فلســفة بعينها لم يكن علم الاجتماع قادراً على توفيرها له؛ لكنّه وجدها في صلب الفلسفة، ويعود ذلك إلى المبررات التالية:

أوّلاً: ظهر المبحث الفيبري في إطار مراجعات قامت بها الفلسفة الحديثة للمســألة الدينية، ونشــير بخاصة إلى كانط وهيغل وكامل المثالية الألمانية التي أعادت من جديد فهم الدين من وجهة نظــر الموضوعية التاريخية. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك على مستوى المقدمة.

ثانيــاً: ينتمي فيبــر إلى تقليــد بعينه فــي فهم أثــر الدين على تشــكّل المجتمعات والأفكار، ونعني بذلك انتماءه إلى تقليد هرمنوطيقي كان قد انطلق منذ اللحظــة التي حدث فيها اســتقبال النصوص العبرانية في صلب اللســان اليوناني في إطار ما عُرف بالترجمة الســبعينية للكتــاب المقدس، وقد حدث هذا الاســتقبال حينما خرجت الفلســفة بدورها من العالــم الإغريقي الضيّق لتصبح فلسفة هلينستية. ويكفي أن نذكر تأسيس مدرسة الإسكندرية حتى نفهم هذا الوصل بين الفلســفة والدين. كما نشــير إلى مســحنة الخطاب الفلسفي

الهليني واستقبال الفلسفة في صلب المجادلات اللاهوتية. وهكذا لم يعد في وسعنا أن نفصل الدين عن أفق التعقّل، ولا أن نحاصر العقلانية في أفق غير ديني. كما يمكن أن نشير إلى ذلك المشروع القديم الذي تزعمه فيلون الإسكندري والذي حاول من خلاله البحث في العلاقة بين موسى وأفلاطون.

ثالثاً: علينا أن نبحث في عقلنة التجربة الروحية من دون الوقوع في تلك الخصومة التقليدية بين الأنطولوجي والثيولوجي، بين الفلسفة واللاهوت. إذ يمكن للفلسفة أن تفكر في الدين من دون أن يتحول الفلسفي إلى شأن ديني، ولعلّ ذلك هو المقصد الأساسي للمشروع الفيبري. لا يتعلق الأمر لدى فيبر بجعل التجربة الدينية تجربة فلسفية، وإنما بنمط الأمثَلة التي تفتح الطريق أمام قوالب العقل في فهم التجربة الدينية. حيث تقتضي الطريقة العقلانية في الحياة عقلنة الفعل في أفق الإتيقا. وقد استعمل كولبارغ في قراءته لفيبر جملة من المفاهيم الجديدة للدلالة على هذه العقلنة للعنصر الديني من قبيل: رؤى العالم، عالم الإتيقا، النظام الإتيقي، وغيرها. يقول كولبارغ: «إن أثر ديانات الخلاص على الفعل الخاص بالمتديّن يختلف بشكلٍ متميزٍ من حيثُ الكثافة عن التأثير الخاص بالاندفاع العقلي لرؤى العالم»[1].

لا يتعلق الأمر لدى فيبر بجعل التجربة الدينية تجربة فلسفية، وإنما بنمط الأمثَلة التي تفتح الطريق أمام قوالب العقل في فهم التجربة الدينية. حيث تقتضي الطريقة العقلانية في الحياة عقلنة الفعل في أفق الإتيقا.

تعني العقلنة وجود مثال أعلى يتحكّم في الفعل. يقول فيبر: «إن عملية عقلنة التقنية والاقتصاد هذه تحدد أيضاً ـ وهذا حتميّ ـ جزءًا من أشكال المثال الأعلى في المجتمع البرجوازي»[2]. علينا أن نفهم عقلنة التجربة الروحية إذاً بالمعنى الذي تتحوّل فيه هذه التجربة إلى مادّة يُمكن إرجاعها إلى مثال ما. والشرط الذي وضعه فيبر في الكشف عن الأس العقلاني

1 ـ Stephen Kolberg, “The rationalization of action in Max Weber’s sociology of religion”, in Sociological theory, Vol. 8, n°. 1 (spring 1990), p. 63 - 64.

2 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 40.

للبروتســتانتية هو تحويل الفرد نفســه إلى أفق للتمثّل؛ إذ فــي تلك الحالة نخرج عن حدود التمثلات الجماعيــة. فالجماعة بطبعها محافظة، غير قادرة على تثوير تمثلاتها الخاصة بها، فهي لا تفعل سوى أن تحافظ عليها وتحاصر الفرد داخلها ضمن منظومة سلطوية بعينها. فلا بد أن يتحوّل الدين إذاً إلى إتيقا عقليــة، وحينما يحدث ذلك يُصبــح العقليّ هو الإطار الأنســب للفعل، وليست الجماعة ولا الطقس. لذلك حوكمت البروتستانتية على أساس كونها قامت بعلمنة القيم المســيحية. يقول فيبر: «أمــا الكاثوليك ـ من جانبهم ـ فهم يجيبون برفض «المادية» بوصفها نتيجــة علمنة كل مجالات الحياة على يد البروتســتانتية»[1]. ومن الغريــب أن تُواجه البروتســتانتية بحجة العلمنة، والحال أنّ لهذا المفهوم تاريخه الخاص الذي لا ينفصل عن تاريخ الكنيسة.

إنّ علمنة القيم الدينيــة هو الإجراء الآخر لعقلنتهــا؛ أي أنّها لم تعد حكراً على التجربة الروحيــة الصرف، وإنمــا أصبحت تجربة عقلية مؤسســة للحداثة عينهــا، ولكي نفهم هــذا الوصل بيــن العلمنة والعقلنــة علينــا أن نتعقّب تاريخ المفهوم. ذلك أنّ كلمة seculum تقوم على الربط بين الفكر والعصر. ولكن هذا المفهوم هو ترجمة جديدة لمفهوم اللائكيــة أو العَلمانية، وهو يعني الخروج عن الإطار الرسمي إلى إطار عمومي[2]. وفي هذا الخروج تحرير للعقيدة واستقبال لها في أفق آخر غير عقدي. حيــثُ يُصبح بالإمكان أن تتحــوّل التجربة الروحية إلى شــأن عام لا يحتكره رجل الدين وحده. إذ يبدو أن احتكار الســلطة الدينية لم

1 ـ م. س.، ص 19.

2 ـ أوّل من صاغ مفهوم اللائكية هو القديس جيلاســيوس خلال القرن الخامس الميلادي في رسالة بعث بهــا إلى الإمبراطــور يدعوه فيها إلى الفصل بين ســلطة رجــل الديــن auctoritas sacrata pontificum وسلطة السياســي/الملك **regalis potestas**، وكذلك خروج رجل الدين من أفق رسمي إلى أفق عمومي.

"There are **two powers**, August Emperor, by which this world is chiefly ruled, namely, the sacred authority of the priests and the royal power."

"If the ministers of religion, recognizing the supremacy granted you from heaven in matters affecting the **public order**, obey your laws, lest otherwise they might obstruct the course of **secular affairs** by irrelevant considerations, with what readiness should you not yield them obedience to whom is assigned the dispensing of the sacred mysteries of religion".

In J. H. Robinson, Readings in European History, (Boston: Ginn, 1905), pp. 72 - 73.

يحدث إلا نتيجة لاحتكار الاعتقاد والتفكير فـي العقيدة. إنّ العقلنة هاهنا كامنة في تحويل هذه التجربة الروحيـة إلى تجربة تمثّل، فيصبـح الدين بذلك تمثلا للعالم يُمكن أن يحدث بحسب هذا النور الطبيعي المغروس في صلب الإنسان[1].

غير أنّ فهم هذا الأمر في فلسـفة فيبر غير ممكن مـن دون فهم النقلة التـي أحدثهـا في صلـب الفكـر الماركسـي. وإن القـارئ لكتابـه **الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسـمالية** لا ينفكّ يلتقي بما يعرضـه فيبر في صلب الماركسـية، وذلك بغاية الكشـف عن «بنية فوقية هي الأسـاس لكل تحوّل تحتيّ»[2]. ويتلخّص هـذا التعاطي الفيبـري مع فكر ماركس فـي التخلي عن مفهوم المادية التاريخية، وذلك بغاية اسـتدخال العنصر الدينـي بوصفه عنصراً مؤسسـاً. ولكن الأمر الأكثـر أهمّية هو التخلّص مـن التحليلات الصارمـة لتاريخ الفكر الإنسـاني، فمثلما أنه لا يكفي توفر الإطار المادي التحتـي لقلب بنية ما هو فوقـي، لا يكفي كذلك توفـر العنصر الديني لتأسـيس حداثة اقتصادية. فما يهتمّ به فيبر هو النمط المناسب الذي يستطيع في مرحلة تاريخية بعينهـا إعادة تشـكيل الوعي وتحقيق ما نسـميه اليوم تقدّماً. إنّه النمط الثـوري الذي وضع البروتسـتانتي بخاصة في قلب مسار تحرري اسـتطاع تشـكيل بنية اقتصادية بعينها؛ أي أنه استطاع تشكيل روح جديد هي عينها روح الرأسمالية، فيتناسب هكذا الديني والاقتصادي في صلب بنية عقلية نسميها بالتنظيم العقلاني للعمل.

إنّ علمنة القيم الدينية هو الإجراء الآخر لعقلنتها؛ أي أنّها لم تعد حكراً على التجربة الروحية الصرف، وإنما أصبحت تجربة عقلية مؤسسة للحداثة عينها.

1 - بيّن ترتوليانوس في كتابه ضد **اليهود** أنّ التجربة الروحية لا يمكن أن تُختزل في الأفق الناموسـي/ الشريعي الخاص بالشعب اليهودي؛ فالتجربة الروحية لا تحتاج إلى هذا الإطار الرسمي حتّى تصبح ممكنة؛ لأنها قبل كلّ شـيء تمثّل أو استشـعار للألوهية في صلب العالم والتاريخ، وذلك هو الإطار الأنسب الذي يعكس تجربة ما قبل موسوية لما هو روحي نجدها لدى نوح وإبراهيم وغيرهما.

2 - تقول سـارة فارس: “A ‘superstructural’ element was regarded as crucial explanatory factor of the rise of a new economical system, thus, setting Weber’s thinking against the structure-based explanations and economical determinism of Marxist accounts”.

ب ـ فلسفة الدين أو المنعرج الإتيقي للحداثة:

حينما يصبح الأفق العقلي هو الأفق الأمثل للتفكير في التجربة الروحية، وتتشكّل في العقل بنية بعينها قادرة على تغيير الواقع الاقتصادي؛ فإننا نستطيع حينئذٍ الحديث عن إتيقا اقتصادية جديدة. لذلك لا يمكن أن نقرأ العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية على أنها مجرد تحوّل أخلاقي للحداثة تمكّن من قلب الواقع الاقتصادي. ذلك لعمري هو الأسلوب الساذج الذي يستعمله المتدينون اليوم للتأثير على ذوي العقول الضعيفة. وقد لا نحتاجُ هاهنا إلى التعمق في بيان الفرق بين الأخلاق والإتيقا؛ إذ أصبح هذا التمييز متداولاً بشكلٍ كبيرٍ على الأقلّ منذ اللحظة السبينوزية. ولكننا نحتاجُ إلى الكشف عن إيثوس الحداثة الذي يُمكّن من تعيين الأُسس العقليّة للفعل وإمكان تحوّله إلى فلسفة كونية. علينا على الأقلّ أن نلتزم باختيار فيبر الحديث عن الإتيقا بدل الأخلاق، وإن كان التمييز بينهما غير بدهيّ في نصوصه، وحتى في كتابه **الإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

علينا أوّلاً أن نأخذ بعض المحاذير فيما يتعلّق بفلسفة الدين بعامّة؛ إذ لا يتعلّق الأمر بفلسفة دينية، وإنما توجد فلسفة تتعاطى مع الظاهرة الدينية ومع أثر الدين على البنى العقلية، فلا يقصد فيبر مواصلة الحرج التقليدي الذي طرأ على الفلسفة في علاقتها بالثيولوجيا؛ لأنّ فيبر لا يهتمّ رأساً بماهية الدين، وإنما بصيغ التمثّل التي تجعل الفرد يبني أمثلة عقلية وهو سرعان ما ينتقل إلى مستوى المفهوم. إنّ نموذج هذا التفكير هو اليهودية، ويعود ذلك إلى أنّها لم تقتصر على التفكير في الألوهية ضمن أفق للتعالي؛ وإنما أسست لعلاقة اللّه بالعالم والتاريخ[1]. وبهذا يصبح الفعل أو السلوك تعبيراً أو انعكاساً لبؤرة قوّة. فلو أخذنا مثلاً مفهوم الخلاص فإنه يعكس شكلاً من أشكال وعي الذات بذاتها؛ أي في اللحظة التي تدخل فيها الذات في اشتباك مع تناهيها، مع العالم ومع تاريخها. وهي في ذلك تحتاج إلى أفق لا متناهٍ لوعيها، أو على الأقل تحتاج إلى تاريخ يمثل أفق تحوّلها.

---

1 ـ سارة فارس، م. س.، ص 38.

لا تتأسس فلســفة الدين إذاً إلّا إذا ما غادرنا حدود السلوك الديني؛ إذ إن الســلوك يخضع دائماً إلى نوع من المراقبة الجماعية. إنها اللحظة التي يدرك فيها الفرد ذاته في صلــب نوع من الغيرية. هو غيــر الآخر ولا وجود لرابط أخلاقي صارم؛ وإنما توجد مبادئ كونية هي الأساس الذي تقوم عليه هذه الغيرية[1]. حينما يتحرر الديني من ســلطة الجماعة، ويتحوّل إلى أساس للتمثل والوعي الكونيين بموجب فعل العلمنة، وحينما يُفهم بحسب بنى عقلية بغض النظر عن الإطار الطقســي، يصبح حينئذٍ قادراً على أن يؤســس لإتيقا جديدة؛ أي يصبح هو بدوره إيثوســاً للحداثة. وقد نحتــاجُ في هذا الأمر إلى فهــم للديــن خــارج أفــق المقاربــة الاجتماعية الوصفية، تماماً كما نتحدث اليوم عن عودة الدين في المجتمــع المعاصــر، وبخاصة خــلال العقود الأخيرة. لا يتعلّق الأمــر بعقيدة تقليدية، ولا بعودة جديدة للديني على غرار المنعرج ما بعد العلماني على حدّ عبارة هابرماس؛ وإنما نتحدّث عن الدين كما يتحدد في نظر الفيلسوف.

لا تتأسس فلسفة الدين إذاً إلّا إذا ما غادرنا حدود السلوك الديني؛ إذ إن السلوك يخضع دائماً إلى نوع من المراقبة الجماعية. إنها اللحظة التي يدرك فيها الفرد ذاته في صلب نوع من الغيرية.

قد يكون ذلك شــكلاً مــن العقلنــة الخاصة بالغرب على حد عبارة فيبر؛ ذلك أن الغرب وحده هو من امتلك الإطار الفلسفي المناســب للتفكير في الدين بهذا الشكل، ومن دون هذا الأســاس لا يمكننا فهم الأسس الفيبرية لفلســفة الدين، أو الأُسس الفلســفية للتفكير في التجربة الدينية، كما تحدّث عنها فيبر. لذلك لا يتعلّق الأمر بالظاهرة الدينية وحســب؛ فالشــرق كان الحاضنة الأولى للمســيحية. ولكنّ الشــرق لم يتمكن من تأســيس فلســفة للدين، وإنّ قدّم لهذه الفلسفة الإطار العقدي المناســب لقيامها. من هذه الزاويــة بالتحديد لا ينفصلُ فيبر عن تاريخ غربيّ بعينه في التعاطي الفلســفي مع الدين، فلماذا البروتســتانت تحديداً إذا كان اليهود هم أوّل من فكروا في الدين بهذا الشــكل؟ إن الإجابة

1 ـ انظر كتاب نلســن، فكرة الربا: من الأخوة القبلية إلى الغيرية الكونية: Nelsen B., *The idea of usury*: *From Tribal Brotherhood to Universal otherhood*, Chicago, The Unviersity of Chicago Press, 1969.

هي ببساطة كامنة في انخراط البروتستانت في صلب حركة تحديث مكنت من جعل الرأسمالية الحديثة واقعاً، ومن تأسيس إتيقا اقتصادية اقتلعت الفرد من أصوله التقليدية اقتلاعاً. يقول فيبر:

«وقد تحوّلت النسكية إلى منهج في السلوك العقلاني، يهدف إلى تجاوز الكيان الطبيعي وإلى سحب الإنسان من سلطة الغرائز، وتحريره من تبعيته للطبيعة وللعالم، وذلك بغية استبدال ذلك بالخضوع إلى عظمة الإرادة، وإخضاع أفعاله لرقابة دائمة ولفحص دقيق وأمين لمدلولها الأخلاقي»[1].

إن فلسفة الدين التي أسسها فيبر ـ والتي لا يمكن أن تُردّ إلى منظومة أخلاقية ساذجة ـ تقوم على جملة من المفاهيم الجديدة التي استبدلت الضمير بمفهوم الإرادة، واستبدلت الجماعة بالفرد، واستبدلت الله بالإنسان، واستبدلت الدين بالدنيا، فتنتج بهذا الشكل أنموذجاً اجتماعياً جديداً قوامه «أرستقراطية النعمة»[2]، وتتشكل صورة جديدة للكنيسة لا تختلف بكثير عن الصورة الاجتماعية للمؤمن، بشكلٍ تزول فيه الروابط التقليدية للولاء ومبادئ الإرغام التي كانت تلزم الفرد بأن يسلك بشكلٍ ما يستجيب لمعايير الجماعة. إنّ هذا التحرّر هو في حد ذاته إيجابي؛ لأنه يجعل الإصلاح الديني مشكّلاً للإنسان الغربي، إذ يقدّم له التعبير والنمط المناسبين للوجود.

وهكذا يُمكن تلخيص فلسفة الدين الفيبريّة في النقاط التالية:

أوّلاً: جعْل الفرد الحيز الملائم للاعتقاد، وذلك هو ما يؤسس لمفعول إيجابي للدين على مستوى الفعل والوعي؛ فعلى خلاف دوركهايم يبدأ فيبر بالفرد بدل المجتمع، يقول ر.أ. سيغل: «بينما يرى دوركهايم أن الأفراد هم نتاج للمجتمع؛ يرى فيبر أن المجتمع هو نتاج للأفراد»[3]. وفي هذا الأمر بالتحديد يمكن القول: إن المقاربة الفيبرية قد نجحت في التخلّص من

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 78.

2 ـ م. س.، ص 86.

3 ـ R. A. Seagel, "Weber and Geertz: on the meaning of the religion", *in Religion*, Vol. 29, n°. 1, 1999, p. 66.

الأساس الاجتماعوي المحض لفلسفة الدين، وأُسست هذه الفلسفة على واحد من أهمّ المفاهيم المؤسسة للفلسفة الحديثة، ألا وهو مفهوم الفرد.

ثانياً: عقلنة التجربة الروحية بالشكل الذي يمكّن من الخروج عن حدود ما هو عقدي، والتعاطي مع الدين في أفق الأمثلة. وفي هذا الأمر يرى سيغل ـ استناداً إلى ما ذهب إليه فيبر في **سوسيولوجيا الأديان** ـ أنّ «الربط بين الميتافيزيقا والإتيقا هو ما جعل الدين عقلياً أكثر من كونه حاصل غرض طارئ ad hoc، وهو ما يؤسس لمرحلة الدين بدل السحر»[1].

إنّ فلسفة الدين التي أسسها فيبر تقوم على جملة من المفاهيم الجديدة التي استبدلت الضمير بمفهوم الإرادة، واستبدلت الجماعة بالفرد، واستبدلت اللّه بالإنسان، واستبدلت الدين بالدنيا.

ثالثاً: عدّ الإتيقا ـ وليست الأخلاق ـ هي الإطار المناسب للتفكير الفلسفي في الدين، والسبب في ذلك أنّ الأخلاق غير قادرة على التأسيس لكونية القيم. تفترض الأخلاق شكلاً من الإلزام القائم على ناموس مستمدّ من العقل الإلهي؛ ولكنّ مجرد قول كهذا يعكس في الوقت نفسه فشلاً مضاعفاً: اللّه والإنسان. لذلك نحتاجُ إلى فهم الدين بحسب مفهوم للخلاص يؤسس لإمكان المصالحة بين الإنسان واللّه. لكنّ هذه المصالحة تحتاج إلى إطار عقلاني يتحوّل فيه اللّه من كائن مراقب إلى فكرة أو أفق لا متناهٍ. لذلك وجد فيبر في التجريد البروتستانتي أفقاً لإتيقا جديدة، فكلّما تحدثنا عن اللّه بحسب مفهوم الوحدة المتعالية ـ وصار هذا الإله كونياً ـ أصبح بالإمكان تحويله إلى أفق للمصالحة[2].

إن المشكل الأصلي في بحث فيبر في الدين هو مشكل المعنى، وفي هذا الأمر بالتحديد يتحوّل البحث في الدين إلى مشكل ميتافيزيقي؛ لهذا عينه كانت فلسفة الدين فلسفة عقلانية هدفها تحرير العالم من طابعه السحري، وذلك هو ما سماه فيبر خيبة أمل العالم Entzauberung، إن صحّت الترجمة. وهي

1 ـ م. س. ن.

2 ـ ماكس فيبر، **سوسيولوجيا الدين**، الترجمة الإنجليزية لإفراييم فيشون، بوستون، بيكون، 1963، ص 138 ـ 139.

تعني «تلك العملية الواسعة من «خيبة أمل» العالم التي بدأت مع نبوءات اليهودية القديمة، والتي رفضت ـ بالانسجام مع الفكر العلمي اليوناني ـ كل الوسائل السحرية للتوصل إلى الخلاص»[1]. فالبحث عن المعنى مطلب عقلاني[2].

خاتمة: الفخ الاجتماعي لفلسفة الدين

لا يخلو المشروع الفيبري من صعوبات تتعلّق بمحاولة فهم الأُسس التي تقوم عليها فلسفة الدين عنده، وجماع هذه الصعوبات تتعلّق أساساً بمحاولة إيجاد أس عقلاني للدين، والعمل في الوقت نفسه على الانخراط في مشروع الفلسفة ذاته المتمثل في قراءة الدين من وجهة نظر الموضوعية التاريخية. لذلك وجد في الرأسمالية روحاً عقلانياً هو كذلك روح ديني.

أدى بنا تحليل هذا الأمر إلى استبعاد فكر فيبر عن كامل المصادرات السوسيولوجية التي تجعل من قراءته للدين قراءة اجتماعية بالأساس، والسبب في ذلك استناده إلى مفهوم للفرد يجعل منه المنتج الفعلي لمجتمعه، وكذلك استناده إلى تصوّر للمعنى يجعل تصوره للدين لا ينفصل عن الأفق الميتافيزيقي العام. إنّ المشروع الفيبري هو بالأساس مشروع عقلاني من دون أن نتوقف عند الحدود الضيقة للعقلانية، وبخاصة في اختزالها فيما هو علمي. تقول آن سويدلر: «تلعب العقلنة دوراً نظرياً مهماً في سوسيولوجيا الأفكار لدى فيبر. **أولاً:** تمثل العقلنة المسار الأساسي الذي يعطي للأفكار القدرة على التأثير في الفعل الاجتماعي. **ثانياً:** تقدم العقلنة الديناميكية الداخلية للتغير في صلب أنساق الأفكار هو أحد المصادر الأساسية للتغير في صلب الأفكار من حيث هي أفكار. **ثالثاً:** من خلال العقلنة تكتسب أنساق الأفكار استقرارها واستقلالها في علاقة بالعالم الاجتماعي»[3].

---

1 ـ **الإتيقا البروتستانتية**، ص 71.

2 ـ Patrick Sherry, “Disenchantment, Re-enchantement, Enchantment”, *in Modern theology*, Blackwell publishing, 2009.

3 ـ Ann Swidler, “the concept of rationality in the work of Max Weber”, *in Sociologcial inquiry*, 43 (1), pp 35 - 42.

تنتج هذه العقلنة ـ كما بينّا ـ عن الجمع بين الميتافيزيقا والإتيقا، ولذلك تقوم فلسفة الدين لدى فيبر على دين عقلاني متحرّر من كلّ هيمنة للجانب اللاعقلاني والسحري الذي يُحاصر الدين في صلب ما هو طقوسي؛ فلا يكون الطقس إلا درجة الصفر من التفكير في الدين. وإذ نجعل من الطقس درجة الصفر فإننا نبيّن أن ما هو اجتماعي ـ على أساس أن ممارسة الطقوس جماعية ـ لا يكفي للتفكير في الدين؛ ذلك أن فلسفة الدين ليست توصيفاً للواقع يقف عند حدود الظاهرة، وهذا يعني أن التفكير في الله لا يمثل مرآة للمجتمع كما ذهب إلى ذلك دوركهايم[1]. إنّ العنصر الاجتماعي في فلسفة الدين هو بالأساس طقوسي؛ لكنّ عقلنة هذا المعطى الاجتماعي؛ أي تجريده من دلالاته الطقسية، وعدّه معطى عقلياً هو ما يؤسس فلسفة للدين.

لا يخلو المشروع الفيبري من صعوبات تتعلّق بمحاولة فهم الأُسس التي تقوم عليها فلسفة الدين عنده، وجماع هذه الصعوبات تتعلّق أساساً بمحاولة إيجاد أس عقلاني للدين.

إن رأس الأمر في ذلك هو القول بأسبقية الفرد على المجتمع فيما تعلّق بالتفكير في الدين. ولم يكن ذلك ممكناً إلا انطلاقاً من اللحظة البروتستانتية التي جعلت الأفراد هم من يبنون ديناً يخدم أغراضاً فردية، وذلك هو حدّ التماثل الأقصى بين الإتيقا البروتستانتية التي قوامها الفرد وروح الرأسمالية التي قوامها المصلحة الفردية. فلا يكون دور المجتمع لاحقاً إلا تأطير هذا النجاح الفردي[2]؛ إذ ينتهي فيبر في كتابه **الإتيقا البروتستانتية** إلى الدور الذي يلعبه الانتماء الطائفي في شحذ هذا الروح البروتستانتي، وبخاصة مع المعمدانيين الذين يعيشون في إطار جماعات تعمل على فرض أخلاق اجتماعية.

ذلك هو الأمر الذي يجعل من الصعب التمييز بين الاجتماعي والفردي؛ لأن الالتزام الأخلاقي للفرد إزاء طائفة بعينها هو التزام إزاء أخلاق

---

1 ـ انظر ر.أ. سيغل، م..، ص67. «قد لا يعكس تصوّر الله في الدين العقلي المجتمع كما هو الحال لدى دوركهايم؛ ولكن هذا التصوّر يفترض شيئاً ما في المجتمع: الطقس».

2 ـ م. س.، ص66. «من جهة يبتكر الأفراد بحسب فيبر الدين، وهم يفعلون ذلك بغاية خدمة أهدافهم الخاصة. ومن جهة أخرى، يشكّل المجتمع هذه الأهداف التي يبحثون عنها».

بورجوازية جديدة، إلى حدّ أنّ الأفراد لا يستطيعون العيش خارج هذا الإطار الطائفي، وهو يتلقى باستمرار أسئلة من قبيل: «إلى أية طائفة تنتمي؟»، «هل أنت معمداني؟»، «إلى أين ستذهب يوم الأحد؟»... إلخ. تلك أسئلة نرددها اليوم في مجتمعاتنا الشرقية بأساليب مغايرة؛ ولكنها لا تعبّر عن وعي برجوازي؛ وإنما تعبّر عن هيمنة للهوية الجماعية. إنها أسئلة الجماعة لا أسئلة الفرد؛ بَيْدَ أنّ أسئلة الجماعة هذه كما ظهرت في الغرب قامت بالأساس على أسئلة أولى طرحها الفرد نفسه؛ أي أنّ سؤال الهويّة في المجتمع الغربي لم يكن ليُطرح لولا سؤال الحرية.

غير أننا نواجه هاهنا حرجين:

الأوّل: اصطدام الإتيقي بالأخلاقي في نهاية المطاف؛ ذلك أن الإتيقا البروتستانتية ـ التي تأسست على الحرية، وعلى عقلنة الدين، وتحويل الله إلى أفق لا متناهٍ للفعل ـ قد انتهت في الأخير إلى أخلاق اجتماعية صارمة تعمل على المحافظة على هوية طائفية ما، ولها أساليبها الخاصة في المراقبة والعقاب.

ثانياً: هذا الاصطدام بين الإتيقي والأخلاقي يؤسس لاصطدام جديد بين الفلسفي والسوسيولوجي؛ ذلك أنّ فلسفة الدين لدى فيبر قد انطلقت من مطلب العقلنة التي تجعل من الدين موضوعاً للعقل وتواصل مشروع الفلسفة الأساسي في هذا الغرض؛ أي أن تفكر الفلسفة في الدين من دون أن تتحوّل إلى فلسفة دينية. لكنّ تطويق الفعل وهذا الأفق الإتيقي من قِبل المجتمع يجعلنا نكفّ عن أن نفكر فيه فلسفياً؛ لأننا سنتعاطى معه بوصفه ظاهرة اجتماعية، كما لو أن المجال الطقوسي الذي عملنا على تجاوزه ـ بموجب فعل العقلنة ـ يباغتنا من جديد، ويعود هذه المرّة بشكل أقوى؛ إنه صوت الجماعة لا صوت الفرد. فإذا كان الأفراد هم من يبنون ديناً، فإن المجتمع هو من يستحوذ عليه ويؤطره ويراقبه. ويظلّ مطلب التحرر قائماً ينتظر فلسفة للدين ترتفع بالفرد والمجتمع في الوقت نفسه من دون رقابة الكلّ الاجتماعي، ومن دون انفلات كلي للفرد عن عالمه.